

I. Présentation par Alain Deligne

On possède deux versions de ce texte « Hegel sur la littérature », consacré aux pages de la *Phénoménologie de l'Esprit* (1807) intitulées *Das geistige Tierreich und der Betrug oder die Sache selbst* (« Le règne animal de l'Esprit et la Tromperie ou la Chose-même ») et relevant de la Troisième Section de l'œuvre, « Raison » (précédant celle sur « Esprit ») : une version manuscrite avec de nombreux ajouts dans le texte même et un tapuscrit qui est, à part quelques corrections minimales faites à la main, le report exact du manuscrit. Ce tapuscrit a en effet intégré les nombreux ajouts correctifs de la version manuscrite. C'est donc lui que nous avons choisi de reproduire¹.

Circonstances de rédaction

Les deux textes sont rédigés en français, car dès qu'il est arrivé fin mars 1933 en France, Weil s'est mis tout de suite à écrire en cette langue. Weil fait ici de nombreuses citations de Hegel et, dans une note en bas de la page 10 de son propre texte, il dit s'être appuyé, pour des passages entiers, sur une traduction non publiée de la *Phénoménologie* qu'Alexandre Kojève (1902-1968) avait « bien voulu mettre à sa disposition ». Kojève, émigré russe, avait remplacé son compatriote Alexandre Koyré (1892-1964) à l'École pratique des Hautes Études (5^e section) en janvier 1933, celui-ci ayant dû quitter ses fonctions pour aller enseigner au Caire. Kojève se décide alors à faire un séminaire qu'il animera jusqu'en mai 1939 et qu'il intitule *La Philosophie Religieuse de Hegel*, mais qui est en fait un commentaire littéral de certains chapitres de la *Phénoménologie*². C'est donc en vue de ces leçons qu'il a très vraisemblablement préparé cette traduction, restée malheureusement inachevée. Marco Filoni résume en ces termes la situation, en laquelle le Père Gaston Fessard, S. J. (1897-1978), spécialiste de Hegel, a aussi joué un rôle :

« Le premier contact entre les deux hommes fut une lettre envoyée par Fessard à Kojève le 28 juillet 1934. Dans cette lettre, le jésuite écrivait qu'il avait fait par l'intermédiaire de Jean Wahl la connaissance d'Alexandre Koyré, qui lui avait dit que Kojève avait commencé la traduction de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel – traduction qu'avait entreprise aussi Fessard lui-même (il avait déjà traduit, à cette date, la « Préface », « Introduction », « Religion », « Savoir absolu »). Une lettre de Kojève à Fessard de 1935 [...] montre qu'ils avaient caressé l'idée de procéder ensemble à une édition française de l'œuvre hégélienne. Mais le projet resta inaccompli puisque dans les mêmes années Jean Hyppolite était désormais en train de

¹ Nous avons corrigé sans le mentionner des fautes d'orthographe, du genre « tout-à-fait », « dirions nous », minuscule pour majuscule, des fautes d'accord grammatical ou des hiatus comme « la Aufklärung », des virgules qui manquent ou qui sont en trop. Nous n'avons pas non plus tenu compte des ajouts ou des suppressions de la main de Weil : le lecteur pourra en effet se faire une idée des autocorrections en consultant le dactylogramme original joint au texte que nous avons établi.

² Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*. Leçons sur la *Phénoménologie* de Hegel professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études, réunies et publiées par Raymond Queneau, Paris, Gallimard, 1947.

conclure le même travail. La lettre de Kojève à Fessard est évoquée dans Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, *De Kojève à Hegel*, p. 245, note 2. La lettre de Fessard se trouve *in* Papiers Alexandre Kojève, BNF-Mss. »³

On pourrait ainsi situer approximativement ces pages de Weil vers 1935-1936, époque à laquelle le projet de traduction semble entériné⁴. Du reste, le français encore quelque peu fautif de Weil nous encourage aussi à situer le présent texte tôt dans le nouveau parcours de Weil. On trouvera d'ailleurs une confirmation de cette date si l'on consulte le passage de *l'Introduction à la lecture de Hegel* de Kojève où ce dernier commente *Das geistige Tierreich*.⁵ Or, ce passage relève du « Cours de l'année scolaire 1935-1936 » (voir les « Rapports de cours » dans l'Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences religieuses).

On reliera le texte de Weil, d'une part, avec la brève communication radiophonique de 1931 portant sur « Hegel »⁶ et, d'autre part, avec le dialogue également radiophonique sur le rapport entre philosophie et littérature, que Weil avait animé trois ans plus tôt avec le germaniste allemand R. Kayser⁷. La conjonction de ces deux intérêts aurait ainsi débouché de manière presque obligée sur une réflexion portant sur Hegel et la littérature.

Weil a-t-il présenté ce texte en public ? On sait qu'il arrivait parfois à Kojève de demander à certains auditeurs d'intervenir dans son séminaire. Raymond Aron et Gaston Fessard lui-même avaient ainsi été priés de prendre la parole à l'issue de la dernière séance du séminaire⁸. « Le règne animal de l'Esprit et la Tromperie ou la Chose-même » ne compte

³ Marco Filoni, *Le philosophe du dimanche. La vie et la pensée d'Alexandre Kojève*, traduit de l'italien par Gérard Larché, Paris, Gallimard, 2010, p. 223, note 1.

Si la traduction faite par Kojève n'a apparemment jamais été retrouvée, ces pages reproduites par Weil présenteraient en fait un grand intérêt pour les études kojéviennes. A partir de l'extrait présent, longuement cité par Weil, on peut en effet déjà se faire une idée du travail effectué par Kojève ou de ce que ce travail aurait pu devenir ainsi que de la manière dont Kojève traduisait (il rend par exemple l'intraduisible *aufheben* par « sublimer »). Et il semble bien que ce travail préparatoire fût d'envergure, si l'on en croit du moins ses propres dires (qui contrediraient alors le contenu de l'échange épistolaire entre Kojève et Fessard mentionné ci-dessus), car, dans sa Préface de 1956 au livre qui devait paraphraser *l'Encyclopédie* de Hegel, il écrit que de 1933 à 1939 « en cinq ans, la presque totalité du texte fut lue, traduite et interprétée par moi d'une façon satisfaisante » (cf. Alexandre Kojève, 1980, in: *Commentaire*, n° 9, p. 133. Propos rapportés par Dominique Auffret, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*, Paris, Grasset, 1990, p. 244).

⁴ Nous repoussons ainsi de deux ans une première datation proposée par les Archives de l'IEW.

⁵ Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., pp. 90-94.

⁶ Éric Weil, *Philosophie et réalité*, II, Paris, Beauchesne, 2003, pp. 220-221. Dans cette communication, Weil avait retenu comme résultat principal des grandes œuvres hégéliennes que l'Esprit parvenait toujours à lui-même dans le savoir de lui-même. Résultat auquel fait d'ailleurs directement écho la phrase du début de la page 2/ (c'est ainsi que nous signalons en gras la pagination de l'original) : « Le concept, l'idée, l'Esprit – les noms seuls diffèrent – se meut [sic] pour se saisir lui-même à la fin de son histoire, pour savoir qu'en-soi il est pour-soi, que pour-soi il est en-soi ». En affirmant que ce mouvement peut être tout aussi bien exprimé par les termes de « concept » ou « d'idée », Weil pense que les trois termes retracent un procès où l'esprit en vient à se saisir selon son concept pur, qui est sa vérité.

⁷ « Esprit et Vie. Un dialogue sur philosophie et littérature », script dactylographié d'une émission radiophonique, avec corrections manuscrites, Berlin, 1928 (édité en ligne et introduit par nos soins sur le site de l'IEW).

⁸ A la fin de son avant-dernier cours, Kojève avait annoncé que, lors de la dernière leçon, il ne parlerait que 20 minutes et qu'il donnerait ensuite la parole à Raymond Aron et au Père Fessard (cf. « Notes préparatoires à une intervention dans la dernière séance du séminaire des Hautes Études sur la *Phénoménologie de l'Esprit* [mai 1939] », in : Gaston Fessard, *Hegel, le christianisme et l'histoire*, Paris, PUF, 1990, pp. 261-268).

pas parmi les pages qui ont été les plus commentées par les spécialistes⁹. On sait néanmoins que Marx (cf. son témoignage dans une lettre du 18 juin 1862 adressée à Engels¹⁰), ou encore Lukács s'y sont attachés. Et à la suite de ce dernier, Kojève y a vu avant tout une analyse de la lutte à mort entre intellectuels producteurs d'œuvres. Weil participait régulièrement au séminaire de Kojève. Il n'est donc pas exclu de penser que ce dernier, connaissant l'intérêt déjà bien ancré de Weil pour Hegel, se soit aussi adressé à lui pour qu'il fasse une intervention dans son séminaire consacré à ce chapitre. Le style parlé d'une formule comme « Admettons, si vous voulez, que... » (page 2/ de son dactylogramme) irait dans ce sens. Mais nous ne pouvons pas en dire plus, vu le manque de documents à ce sujet.

Analyse du contenu

Dans une sorte d'introduction générale, Weil envisage d'abord les rapports entre philosophie et littérature. Tout tourne autour du prédicat « raisonnant ». D'emblée, Weil fait la distinction entre une littérature qui raisonne et une poésie non raisonnante, cette dernière remontant à l'époque de Platon, qui l'a du reste jugée sévèrement. Par contre, la littérature dite raisonnante est celle qui, n'ayant pas besoin de la philosophie pour cela, est capable de réfléchir sur ses propres présupposés et il semble que Hegel pense ici à des contemporains immédiats comme les frères Schlegel ou Jean-Paul. Mais « raisonnant » peut également s'appliquer à la philosophie, en un autre sens cependant : c'est alors une philosophie qui reste extérieure à son objet, à la différence de la philosophie hégélienne qui, elle, laisse les choses se mettre intrinsèquement, dialectiquement, en place selon le réel. Weil aborde alors son propre thème : Hegel et la littérature.

Mais pour les non-spécialistes, l'emploi fait ici de « littérature » est quelque peu inhabituel. Il ne s'agit en effet pas de littérature au sens de celle d'auteurs connus, représentants de tel ou tel mouvement (comme par exemple l'expressionnisme allemand dans le débat avec R. Kayser) ni de ce qui chez Hegel lui-même relèverait de grandes œuvres ou de grands genres de littérature, objets entre autres de ses *Cours d'Esthétique* (posthumes). Ici, la littérature est envisagée en un sens beaucoup plus large et abstrait, et elle est maintenant réduite purement à l'œuvre produite (et qui n'est alors plus seulement littéraire, mais aussi scientifique, érudite, artistique ou simplement professionnelle) : œuvre objectivée et par là même envisagée dans sa détermination, dans sa limitation. Ces « hommes de lettres » dont il est alors question sont maintenant vus comme des spécialistes qui s'enferment dans leur œuvre en l'absolutisant. Selon l'expression très plastique de Hegel, ils constituent « un monde animal spirituel »¹¹. Mais plutôt que de s'attarder sur le caractère énigmatique du

⁹ Notons néanmoins cet article de Patrick Cerruti, paru récemment : « Quel intérêt trouve-t-on à agir ? La raison et la Chose même dans la *Phénoménologie de l'esprit* », in : *Revue germanique internationale, La Phénoménologie de l'esprit*, 24/2016, pp. 87-100.

¹⁰ Darwin, avec son recours au concept malthusien de « lutte pour l'existence », rappelait à Marx ce passage de la *Phénoménologie* « où la société civile figure en tant que « règne animal de l'Esprit », alors que chez Darwin, c'est le règne animal qui figure en tant que société civile ».

¹¹ L'expression *geistiges Tierreich* se trouve déjà dans l'*Hyperion* de Hölderlin, auteur qu'Hegel lisait. Gary Shapiro (« Notes on the animal kingdom of the spirit », *Clio* 8, n° 3, Spring 1979, pp. 325-338) est le premier à avoir signalé ce passage où *Hyperion* qualifie les savants l'entourant de *geistiges Tierreich*. Mais *geistig* prend ici un sens hégélien propre en rapport avec la Raison, qui se saisit dans son concept : en effet, quand « la raison

titre, Weil va préférer situer ce passage dans l'ensemble de l'œuvre et en dégager l'importance. Des trois moments que comprend la Section C, celui-ci est le premier, les deuxième (« La Raison législatrice », là où s'arrête le commentaire de Weil) et troisième (« La Raison observante ») étant consacrés à la discussion des œuvres morales de Kant.

Le texte de Weil est divisé en trois parties inégales. 1) Bien qu'il affirme dès le début que ce texte puisse se passer d'explications, Weil désire néanmoins nous mettre en situation de comprendre en circonscrivant ce qui le précède (jusqu'à la page 11/). En relèvent par exemple les dix dernières lignes de la page 4/, qui évoquent la fameuse dialectique des deux figures du Maître et de l'Esclave (à l'époque, on ne disait pas encore « serviteur » pour *Knecht*), ce qui allait donc tout à fait dans le sens de ce que Kojève développait. C'est à cet endroit que prend alors place la présentation de la première partie du chapitre en question, « Le règne animal de l'esprit ». 2) Ensuite, pour la deuxième partie « La Chose même ou la Tromperie », qui commence par une thématization de la « sincérité » de l'auteur, Weil laisse la parole à Hegel (dans la traduction de Kojève), estimant que celui-ci n'a plus besoin d'être commenté (jusqu'au début de la page 17/). Et 3), dans les deux dernières pages, Weil reprend la parole pour s'exprimer d'abord, en une sorte de plaidoyer *pro domo*, en faveur d'une écriture philosophique difficile et qui ne peut que l'être, « si la chose l'est ». Il revient aussi sur la vie de l'esprit, esprit qui pour être compris dans ce qu'il est, c'est-à-dire non plus comme substance, mais sujet, doit être ramené à ses différents moments (vie politique, art et religion) et à l'expérience qu'il en a faite. Et à la toute fin, Weil situe le passage sur la « littérature » par rapport au chapitre qui suit, la « Raison législatrice ». Celle-ci reconnaît que la réalité est informée par le moi et qu'elle est substance éthique. Mais il s'agit là d'une « immédiateté abstraite ». La saine raison est censée savoir ce qui est bon et juste, mais aucun contenu précis ne nous est cependant indiqué.

Tentons maintenant de préciser certains points et observons d'abord brièvement un mouvement triple avant de tenir compte de l'épreuve que la réalité fait subir à cette construction conceptuelle de l'individualité dans sa nature originnaire (en-soi). L'individu humain ne se réduit pas à une espèce animale : membre d'une communauté, mais se vouant à ses intérêts propres, il se donne des buts pour agir : premier moment. Le contenu de l'intérêt qu'il porte à une chose lui apparaîtra comme talent : c'est le deuxième moment où le don ou la faculté sont envisagés comme moyens et assurent la transition avec le troisième moment : un talent particulier exigera en effet d'être réalisé extérieurement et le caractère de l'individu doit se manifester sans détour dans des œuvres. La conscience individuelle est

est la certitude de la conscience d'être toute réalité » (Jean Hyppolite, *Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Aubier Montaigne, 1941, Tome I, p. 196), elle est alors *spirituelle*. Tout se dit indirectement, allusivement, mais s'il fallait illustrer concrètement, historiquement et littérairement ces pages, L. Siep pense que pourrait être fait ici allusion au Goethe du *Wilhelm Meister* ou à l'idéal classique et humaniste des frères Humboldt. Mais il accorde aussi à Jean Hyppolite (*Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier Montaigne, 1946, p. 287), lui-même suivant Émile Bréhier (*Histoire de la Philosophie*, t. II, *Philosophie moderne*, Paris, 1938, Quadrige PUF, pp. 742 sq.), que Hegel vise ici également les spécialistes, les professeurs d'université et les artistes qui accordent une valeur absolue à leur œuvre. Siep n'exclut alors pas qu'on assiste dans ces pages à une transition : celle nous faisant passer de l'autoréalisation artistique de l'individu universellement cultivé à la figure de l'« intellectuel » au sens postclassique et qui défend une cause en sciences, religion ou politique (cf. Ludwig Siep, *Der Weg der « Phänomenologie des Geistes »*. Ein einführender Kommentar zur Hegels « Differenzschrift » und zur « Phänomenologie des Geistes », Francfort/Main, Suhrkamp, 2000, p. 161).

alors sûre d'elle, éprouve de la joie et se sait une avec la réalité produite : individualité (pour soi) et être (en soi) se compénètrent.

Mais du fait que le caractère transparait dans l'œuvre, l'individu doute profondément de lui-même : il fait alors l'expérience de l'impossibilité d'une entière, d'une absolue objectivation de sa nature originaire, non falsifiée par des facteurs sociaux. L'œuvre perd son caractère d'immédiateté. Le besoin de se démarquer d'autres individualités signale une mécompréhension de l'œuvre et le début d'un travestissement qui va se poursuivre avec l'interprétation que font les autres de son œuvre. C'est que le caractère qui s'expose est pour les autres une « réalité étrangère » à laquelle ils opposent dialectiquement leur propre réalité. Mais si l'œuvre est livrée à une telle concurrence, elle dépend alors des circonstances et des hasards de la fortune, et l'individualité, au lieu de s'accomplir, est amenée à disparaître. Elle n'est plus réflexion autonome. Pour évoquer ici Kojève, qui élargit et actualise la problématique pour opposer l'œuvre de l'intellectuel à celle du citoyen, rappelons qu'il s'interrogeait en ces termes : « Comment peut-on dire que l'Homme est son Œuvre, puisque celle-ci est (devient) indépendante de l'homme qui l'a exécutée (elle devient un *Sein*, une chose comme les choses naturelles) ? »¹². Ou encore : « L'Œuvre est un *Sein* – que les autres vont vouloir nier et pervertir, détruire, comme étant un *Sein* semblable au *Sein* naturel » (*ibid.*). Avec cette expérience malheureuse, s'évanouit aussi l'identité du but et du réel, de l'extérieur et de l'intérieur, de l'agir et de l'être. La différence entre être et conscience devient insurmontable. Contre la contingence de sa réalisation, l'individualité se cramponne alors à son but initial (qui justifie l'œuvre) et le vocabulaire change en conséquence : cette expérience de la conscience qui, dans la disparition de ses œuvres, maintient cependant leur principe, Hegel la nomme « la Chose-même ». On pourrait parler d'un libre engagement pour la Chose (*Sache*) au sens de cause politique, scientifique ou artistique. La distinction entre *Ding* (chose opaque qui s'oppose à la conscience) et *Sache* fait par ailleurs bien voir qu'avec la Chose-même (*Sache selbst*) il y va d'un agir. Elle n'est plus vue comme un objet, mais comme une activité. Mais la tentative de séparer « la Chose » de ses réalisations contingentes est vouée à l'échec. La Chose devient une entité vide qui permet de tout justifier. Dans un engagement, on peut en effet faire sienne n'importe quelle cause, laquelle n'est alors plus qu'un prédicat. Seul le but importe alors, indépendamment du contenu. Hegel décrit ici une sorte d'activisme (*ein Tun und Treiben*). Mais ce qui est essentiel dans cette attitude d'esprit est la sincérité dans l'engagement. Cependant, dialectiquement parlant, cette sincérité n'est pas aussi sincère qu'elle en a l'air, car il y va aussi pour l'individu de son propre agir, d'un engagement pour l'engagement : la Chose devient sa Chose, son « essentiel », dit Weil. Mais la cause ne peut être entièrement mienne. La distinction entre l'en-soi de la Chose et l'action ne vaut plus. Croire pouvoir se rendre indépendant des moyens de réalisation de l'œuvre n'est pas sincère. De même que le caractère se révèle dans les actes, de même la Chose le fait dans les œuvres : mais la conscience qui s'engage n'en est pas encore consciente.

¹² Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., p. 92.

Le règne animal de l'esprit comme allégorie à usage privé ?

En des termes hégéliens (en-soi, pour-soi, conscience de soi, Concept, *aufheben*, moments, substance, sujet, l'essentiel, œuvre, honnêteté), dont on n'a relevé que certains, Weil a éclairé de l'intérieur la place de ces pages dans la *Phénoménologie*. Mais un enjeu de cette étude pourrait dépasser le simple cadre d'une lecture immanente. Il faudrait alors s'interroger sur leur fonction externe. La *Phénoménologie* est certes bien ancrée dans son temps, mais si l'on porte attention à la situation d'alors et aux événements récents (départ d'Allemagne et arrivée de Weil à Paris), il n'est pas exclu que cette nouvelle situation, *mutatis mutandis*, parlât aussi à Weil de sa difficile intégration et qu'il se comprît mieux en la rapportant à une situation en partie comparable, du moins en certains de ses facteurs (sans par exemple le pathos de la crainte de perdre la vie dans la lutte évoquée par Hegel). Si la vie animale est bien l'existence au plan purement vital dans laquelle se trouve pris l'individu et que la conscience de soi est, comme le dit Hegel, « enfoncée dans l'être de la vie », il se pourrait que Weil ait ressenti son nouveau milieu intellectuel comme ce « règne animal » décrit polémiquement par Hegel et dans lequel il lui fallait (lutter pour) se faire reconnaître. Hypothèse de lecture qui irait dans le sens kojévien. Sans aucun angélisme et toujours en l'opposant au citoyen, Kojève pensait en effet que ce qui intéressait l'intellectuel, ce n'était pas « son action dans ou contre la réalité sociale, mais le succès de son œuvre : il veut se faire une situation, occuper un rang, tenir une place dans le Monde donné (naturel et social) ». ¹³ On sait en outre que les nouveaux immigrés, en concurrence sur le marché du travail, ne se voyaient pas tous d'un bon œil entre eux. Mais pour ce qui est d'une hypothétique psychologisation de l'individu Weil, nous en resterons là, préférant renvoyer au sociologue ou à l'historien, tous deux sûrement mieux à même d'interroger cette configuration de l'intelligentsia parisienne de l'époque.

PS : Curieusement, dans une sorte de déplacement de la question principale de l'« œuvre », s'esquisse un aspect de la future pensée historico-politique de Weil. Weil aborde en effet ici, comme en passant, un problème de philosophie politique : « L'œuvre vraie de l'homme est l'œuvre universelle qui n'est pas plus pour celui-ci que celui-là, mais est pour tous et chacun, et dans laquelle chacun travaille pour tous en travaillant pour soi et où tous travaillent pour chacun : la société nationale organisée dans l'État » (page 10/ de son typoscrit). Le lien à établir est évidemment celui avec la dialectique du Maître et du Serviteur travaillant. À notre connaissance, ce serait là qu'apparaîtraient pour la première fois des réflexions de Weil sur l'articulation entre État et société ainsi que sur l'engagement du citoyen.

¹³ Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., p. 93.

Eric WEIL : Hegel sur la littérature

Transcription du texte par Alain Deligne

Les philosophes qu'on appelle classiques ne se sont pas souvent occupés de la littérature. La littérature le leur rend : au lieu de leur demander ce qu'ils ne lui offrent pas (bien que, peut-être, ils le possèdent), elle produit ce qu'il lui faut en matière de compréhension de soi. Aussi peut-on hésiter avant de verser aux débats un texte de Hegel qui fait exception à la règle. Car la littérature est jalouse : elle veut bien qu'on parle d'elle, elle aime encore mieux qu'on la prenne au sérieux, mais elle demande qu'on le fasse à sa façon. Avec la poésie, c'est autre chose. Elle ignore la philosophie, et avec une bonté surhumaine elle regarde son calomniateur, Platon, comme un de ses fils préférés. C'est qu'elle ne raisonne pas – est-elle trop vieille, est-elle trop jeune, qui le sait ? En tout cas, puisqu'elle ne regarde pas la philosophie, la philosophie est bien obligée de la regarder. La littérature, elle, raisonne, et il se peut que les philosophes se soient crus dispensés de traiter d'elle parce qu'elle-même s'en acquitte si bien. Ou est-ce simplement le fait que la littérature n'est pas de tous les temps ? Qu'elle est un phénomène historique, non pas une des expressions fondamentales de l'homme dans toute son histoire ? Et dans ce cas, serait-elle (sinon philosophie qui s'ignore ou qui ignore la philosophie), au moins impossible sans une philosophie ? Et même sans une philosophie déterminée, une philosophie raisonnante précisément, bien que cette philosophie raisonne peut-être sur tout autre chose que le raisonnement ? La difficulté viendrait donc de ce que la littérature serait dans un certain sens toujours philosophique, tandis que la philosophie (classique – ne préjugeons pas de l'avenir!) ne serait jamais littéraire, à moins de se faire raisonnante.

Hegel se trouverait alors dans une posture particulièrement mauvaise. Car par-dessus tout il tient à ne pas raisonner. **2/**^a Le concept, l'idée, l'Esprit – les noms seuls diffèrent – se meut [sic] pour se saisir lui-même à la fin de son histoire, pour savoir qu'en-soi il est pour-soi, que pour-soi il est en-soi^b. Le raisonnement, qui oppose le sujet pensant à l'objet de sa pensée, est, certes, une des attitudes de l'Esprit et, comme tout ce qui est, elle a son droit. Mais ce n'est justement pas l'attitude de la philosophie qui est la réconciliation de l'esprit subjectif avec l'Esprit extérieur à lui-même, la reconnaissance de lui-même comme de la vérité (l'être

révélé) de ce qui avait paru être son autre. Probablement, Hegel aurait protesté si on lui avait demandé de traiter de la littérature ou si on lui avait dit qu'il l'a fait : dans son système – qui, pour lui, n'est pas le sien, mais celui de l'Esprit – on ne traite de rien : les choses se mettent à leur place par une dialectique qui est celle de leur réalité et non la méthode d'un penseur raisonnant et arrangeant les choses dans un ordre qui est à lui, non à elles. Sa philosophie est le contraire de la littérature, s'il est vrai que dans la littérature l'homme concret s'exprime en tant que personne. Cependant, – ou faut-il dire : d'autant plus puisqu'il s'oppose à la pensée raisonnée ? – la littérature existe pour Hegel, et l'on peut toujours voir ce qu'il en dit et quelle place il lui attribue, quoique probablement son jugement doive être récusé, puisqu'il n'est pas littéraire. Admettons, si vous voulez, que la littérature qu'Hegel n'a connue qu'à ses débuts l'a dépassé : quelquefois il peut être amusant de regarder ce qu'on a laissé derrière soi.

Le titre du chapitre de la Phénoménologie de l'Esprit consacré à la littérature n'est pas aimable : Le règne animal de l'Esprit et la Tromperie ou la Chose-même. Ne tâchons pas de l'expliquer; si le texte que nous allons donner vaut la peine d'être lu, il y suffira bien tout seul. Mais il ne sera que juste d'indiquer la place de ce texte dans la Phénoménologie, étant donné que, pour Hegel, **3/** cette place est décisive. Il s'agit du devenir de l'Esprit pour lui-même par son histoire et dans son histoire : quoi de plus important pour la compréhension d'un phénomène que la place qu'il occupe ?

Le règne animal de l'Esprit donc est au-dessus de la simple conscience, même au-delà de la conscience de soi. Il est une des formes de la Raison, restant ainsi en deçà de l'Esprit qui est réel, c'est-à-dire, d'abord agissant dans la moralité de la famille, de la loi, de l'État, – se projetant ensuite en dehors de lui-même dans la lutte du rationalisme des lumières contre la tradition, où, étant des deux côtés de l'opposition, il ne se reconnaît pas dans l'adversaire, jusqu'à ce que dans l'action révolutionnaire il se retrouve – arrivant enfin, dans la Morale au point où il ne sera plus seulement Esprit en soi (ou pour nous – c'est tout un pour Hegel), mais l'Esprit se sachant Esprit dans tout ce qui avait paru extérieur et étranger à lui : dans l'art et dans la religion, il y parviendra, et la philosophie comme savoir absolu n'est rien de plus que le savoir de cette reconnaissance de soi qu'il avait déjà achevée dans l'art et la religion.

Première conséquence : la littérature ne fait pas partie de l'art. Elle se situe dans le domaine de la Raison, non pas dans celui de l'Esprit. Mais cette donnée « topographique » ne suffira pas, à elle seule, à la compréhension, si l'on néglige le ressort qui meut cette immense machine (libre à chacun de prendre ce mot comme il voudra : construction de Hegel, ou *machina mundi* de l'Esprit décrite par Hegel). Que c'est l'opposition de l'en-soi (de ce qui n'est visible que pour nous, invisible pour l'homme dans cette situation de la conscience) – et du pour-soi (de ce que l'homme se déclare être) – cela est clair par le terme du mouvement, la coïncidence de l'en-soi et du pour-soi. Mais cette dialectique elle-même reste en-soi jusqu'à la fin : elle ne se montre qu'à l'homme qui est philosophe, et philosophe au sens de Hegel.

En chemin, dans le pour-soi des étapes, elle est, sous ses formes changeantes, la négativité de l'homme dans le monde. Car, dans son essence, l'homme est **4/** négativité. Ce qui est ne se révèle à lui que dans la mesure où il le veut autre, où il le transforme dans la lutte et dans l'action. Il ne se détermine pour soi qu'en niant la détermination qui le serre; s'il est pour lui, c'est seulement parce qu'il veut changer son monde. Satisfait, l'homme cesse d'être le sujet dans lequel avance l'Esprit : quel que soit le degré de liberté qu'il ait atteint – si ce n'est pas le dernier, l'homme redevient animal, être vivant dans la nature, dans l'en-soi qui ne se sait pas Esprit, qui est l'Esprit étranger à lui-même, l'en-soi sans pour-soi, parce qu'il ne se nie pas, ne lutte pas, l'en-soi où la négativité ne se trouve que pour nous, qui y voyons l'Universel nié par sa détermination (nié – c'est-à-dire : formé et réalisé, sublimé en même temps que supprimé et conservé), le genre par l'espèce. Le concept est dans la nature, mais il ne s'y sait pas et se subit comme une force étrangère. L'homme agit, et ce qui lui serait étranger et extérieur en tant qu'animal, il le fait sien par la négation agissante. De conscience, il devient conscience de soi, et d'abord comme individu, comme cette conscience de soi qui, pour être satisfaite, doit tenter de se faire reconnaître dans sa valeur absolue par les autres consciences de soi : l'homme lutte, et c'est, dans l'immédiat de la nature, où il est conscience de soi seulement pour nous qui l'interprétons – une lutte entre individus qui va jusqu'à la mort : le vainqueur, devenu maître, est satisfait, à condition cependant, que l'autre ait pris peur au dernier moment et, pour ne pas mourir, se soit rendu : sans lui, le vainqueur ne serait pas maître et devrait chercher un nouvel adversaire, un autre combat, pour s'affirmer. Maintenant, il est content, et avec son contentement,

pour Hegel, il sort de l'histoire. L'esclave travaille, il lutte, non plus avec l'homme, mais avec la nature. C'est dans elle et contre elle qu'il doit se justifier à ses propres yeux. Il pense.

5/ Voilà les stations du chemin qui mène la conscience de soi à la révélation de son être foncier : qu'elle est elle-même la réalité dernière. Et de nouveau l'homme essaie de se déterminer, comme vie, comme mécanisme psychique, comme expression d'un intérieur, et de nouveau il dépasse les déterminations : conscience de soi pour soi-même, l'homme, cet homme-ci, s'oppose son intériorité, son intimité, comme l'essentiel au monde des autres.

C'est là le cadre de la littérature dans la philosophie de l'Esprit. La marche continuera : il n'y aura pas de repos, avant que la vérité ne soit devenue de vérité de l'un, la vérité de tous et de chacun – ni la vérité de tous seulement, ni celle de chacun – quelle ne soit présente à tous et à chacun dans la nation libre, dans l'art, dans la religion, – qu'elle ne se sache présente dans la philosophie. Mais parlons de littérature.

La conscience de soi est donc devenue l'essentiel pour l'homme, et, comme toujours, il essaie de trouver sa satisfaction immédiatement : il veut jouir. C'est seulement après s'être brisé contre la nécessité – sous cette forme lui apparaît l'universel qu'il n'a pas reconnu – qu'il cherche la satisfaction en lui-même. À la méchanceté du monde, il oppose la loi de son cœur pur, pour chercher le bien de l'humanité : peine perdue encore, car en offrant aux autres sa loi personnelle telle quelle, les autres lui opposent chacun la sienne – et la loi du cœur se révèle identique au monde méchant où chacun est pour soi. Alors se lève la vertu pour supprimer l'égoïsme en elle-même et dans le monde. Seulement, elle n'a pas d'autres armes que le monde, à savoir des forces, des dons, des capacités qui sont tout aussi bien à la disposition du vice et du mal ; et le malheur est que la vertu n'est pas encore, mais veut seulement se réaliser, tandis que le monde des hommes est et n'a pas d'intimité à protéger. Bien pis, la loi de la vertu est pour elle-même la loi **6/** universelle : comment le monde des hommes ne la contiendrait-il donc pas ? Que peut-elle désirer de plus que de faire apparaître ce qui, en soi, est déjà le monde ? N'est-ce pas l'individualité qui veut supprimer l'individualité ? Ce qu'elle appelle égoïsme, n'est-ce pas seulement l'ignorance de l'individu au sujet de la réelle universalité de son action ? Elle doit admettre que le Bien n'est pas dans le sacrifice de l'individualité ; au contraire, le Bien n'est réel que dans l'individu.

La conscience de soi est enfin venue à elle. Elle n'est plus seulement conscience de soi, elle se sait conscience de soi. But et réalité ne s'opposent plus, intérieur et expression se

pénètrent. L'action de l'homme est son action sur lui-même. Mais cette action est immédiate, et cela, aux yeux de Hegel, est grave ; car tout ce qui est humain pleinement passe par la médiation : l'animal dévore immédiatement ce qu'il trouve dans la nature, l'homme le transforme et se transforme (de là le rôle décisif de la société constituée en État, où la médiation est totale et totalement humaine, où rien ne vaut plus « tel quel », même pas l'individu). Or, l'individu qui est venu à lui-même se rapporte bien à lui-même et à lui seul, mais comme à une donnée naturelle. Il est esprit, car il est conscience de soi, et il est animal dans le domaine de l'Esprit, puisqu'il n'agit pas. Nous sommes dans notre sujet : le Règne Animal de l'Esprit¹⁴.

Ce sujet donc est d'abord but – il ne s'est pas encore réalisé ; il est le moyen de son autoréalisation ; il est enfin le but réalisé, en d'autres mots : lui-même devenu extérieur à lui-même dans son œuvre. Il n'a pas ses dons, ses capacités, il est les dons, et cet « intérieur » est encore la réalité qu'il travaille. « Son activité est seulement de traduire purement de la forme de l'être non présenté dans celle de l'être **7/** présenté¹⁵ » – il sait qu'il n'y a pas de réalité vraiment extérieure. « Il doit agir à seule fin que ce qu'il est en lui soit pour lui »¹⁶. Aucune objection ne l'arrête : si on lui dit que pour savoir ce qu'il est, il doit s'être réalisé et qu'il ne peut pas se réaliser sans savoir au préalable ce qu'il est, son activité immédiate serait la meilleure réponse. Si l'activité semble séparer le sujet et les circonstances, l'intérêt qu'il trouve dans celles-ci et par lequel elles sont pour lui détruit cette apparence. Enfin, le talent, étant le moyen de sa propre réalisation à l'intérieur comme à l'extérieur, retient encore dans le cercle de la conscience ce qui semble en être séparé, l'œuvre.

Aussi cette œuvre – artistique, dirions-nous, au sens où l'œuvre exprime une personnalité – n'est-elle pas sortie de son créateur pour mener une existence indépendante, ou, pour parler avec Hegel, une existence universelle. Une telle œuvre serait valable « pour tous et pour chacun » : en elle vivrait l'Esprit, d'une nation, d'une civilisation, d'une foi. Rien de tout cela ici. L'œuvre de X ... [sic] est la sienne ; c'est de Y ... [sic] ou de Z ... [sic] en tant que les leurs la valent. Que l'un montre plus de dons que l'autre, plus de force, plus de richesse – c'est du plus ou moins, mais cela ne touche pas à l'essentiel. Il n'y a ni bon ni mauvais. « Ce que l'on prendrait pour bon ou mauvais est l'un comme l'autre une activité, une individualité

¹⁴ *Phénoménologie de l'Esprit*, chapitre V C, a. – pp. 285 ss. Nous citons d'après le texte allemand de l'édition Lasson, 4^e (3^e) éd.

¹⁵ P. 287.

¹⁶ *Ibid.*

qui se présente et s'exprime, et par conséquent est tout bon ; et à vrai dire, il serait difficile d'indiquer ce qu'on devrait nommer mauvais. Ce qu'on appellerait une œuvre mauvaise, c'est la vie individuelle d'une nature déterminée qui s'y réalise. »¹⁷ On ne saurait juger l'œuvre que par la personnalité, la **8/** personnalité que par l'œuvre : comment n'y aurait-il pas adéquation totale ? L'individu sait que sa réalité et lui-même sont un, ne peuvent qu'être un : il ne peut pas être déçu par lui-même, et son individualité lui fera éprouver de la joie, et rien d'autre.

Mais, hélas, si telle est l'idée que l'individu s'est faite de lui-même, de son œuvre et de leur rapport, l'expérience le décevra. Car il a oublié qu'il ne sera pas le même après l'œuvre qu'il était avant. Maintenant, l'œuvre est là – extérieure, étrangère : elle existe. Et puisqu'elle existe, elle est jetée dans un monde, appartient à un monde qui n'est pas celui de cette conscience de soi individuelle. L'œuvre y détermine l'individualité. Mais l'individualité, étant activité pure, ne se laisse pas déterminer. Il n'est que naturel que le sujet, se comprenant du coup comme conscience universelle, se détache de l'œuvre et la laisse aux autres, qui, individualités libres eux aussi, la détruisent pour s'exprimer eux-mêmes, ou l'interprètent selon leurs propres intérêts. Le rêve est fini. Le concept et la vérité se séparent, le but et l'essence primitive ne coïncident plus. Tout devient accidentel : hasard, que l'individu veuille exprimer son intérieur, hasard qu'il le fasse par le moyen de ses dons, hasard le sort de l'œuvre dans la réalité – « et la chance décide en faveur d'un but mal déterminé et de moyens mal choisis aussi, bien qu'elle se prononce contre eux »¹⁸.

Mais courage ! Si l'œuvre appartient au hasard, l'agir est nécessaire et essentiel : agir, voilà l'essentiel de la réalité et l'expérience du hasard n'est elle-même que hasard. Il est vrai que l'achevé n'est pas rattaché par un lien essentiel au vouloir et à l'action d'achever, il est vrai que l'œuvre disparaît : mais la disparition de l'œuvre, la déception du sujet ne restent pas et périssent **9/** elles-mêmes avec l'œuvre. Cette réalité, cette expérience qui dévorent l'œuvre, elles ne sont pas indépendantes du sujet. La réalité qui lui est opposée est encore la sienne. Au fond, ce qui a été réfuté, ce n'est ni le contenu de l'œuvre ni celui de la conscience : c'est cette réalité dans laquelle l'œuvre se décompose et disparaît. La conscience s'affirme d'autant plus fortement comme ce qui est et reste, tandis que cette réalité n'existe que dans sa disparition. Agir et être s'unissent et cette unité est la vraie

¹⁷ P. 289.

¹⁸ P. 293.

œuvre, la Chose-même (c'est le terme de Hegel ; nous dirions plutôt : l'essentiel, terme qui, du reste, se trouve dans le texte), opposée au hasard de l'individualité, des conditions, des moyens, de la réalité, mais opposée seulement si ces moments (traduisons par : « éléments constitutifs » et « aspects ») sont pris pour des entités isolées, en fait leur véritable unité dans laquelle réalité et individualité s'interpénètrent. Car comme dans l'expérience qui avait détruit l'œuvre, la conscience universelle dans l'individu (l'activité pure, la négativité) s'étaient affranchie de la détermination tout extérieure par cette œuvre, l'essentiel dans lequel s'engage l'homme unit tout maintenant : c'est activité pure et l'activité de ce sujet, c'est le but opposé à la réalité, c'est le moyen de la réalisation de ce but, c'est enfin la réalité qui n'est que pour la conscience. La Chose-même, la Chose dont il s'agit, est l'affaire de l'individu, et, tout en restant son affaire, elle est indépendante, libre, réelle. Autrement dit : la conscience de soi se saisit comme substance, et non plus comme un intérieur qui doit se montrer, un but qui doit se réaliser. Immédiatement, l'essence est là : buts, moyens, activité, réalité dans leur détermination immédiate sont de simples moments qu'elle peut abandonner pour l'essentiel. Et d'autre part, chacun de ces moments peut prendre le prédicat d'essentiel : l'essence est encore substance ; elle n'est pas sujet, mais seulement pour le sujet.

10/ La suite, nous la donnerons dans les propres paroles de Hegel. C'est la deuxième partie du chapitre, celle à laquelle correspond le titre de La Chose-Même ou La Tromperie [sic]. Tout commentaire paraît superflu. Au plus une remarque : littérature, au sens de la Tromperie, n'est pas pour Hegel tout écrit qui n'est ni poésie ni document de foi. Loin de là, le chapitre suivant (et chapitre suivant veut dire : état supérieur dans l'évolution de l'Esprit) est consacré à la « Littérature » de l'Aufklärung, de la propagande antireligieuse, anti-traditionaliste – qui donc n'est pas tromperie, bien qu'elle soit unilatérale. L'essentiel de la littérature est immédiat, et il faut se méfier quand Hegel emploie ce terme. Dans la littérature, l'essentiel est là, immédiatement. L'œuvre vraie de l'homme est l'œuvre universelle qui n'est pas plus pour celui-ci que pour celui-là, mais est pour tous et pour chacun, et dans laquelle chacun travaille pour tous en travaillant pour soi et où tous travaillent pour chacun : la société nationale organisée dans l'État. La lutte de la foi et de l'Aufklärung n'est pas de la littérature, parce qu'il n'y va pas d'un essentiel abstrait, d'une intention, d'individualités telles qu'elles se trouvent immédiatement dans un isolement voulu, mais qu'il s'agit de l'État et de l'action politique qui engagent l'homme et non du

lancement d'un essentiel destiné à permettre à l'individu de s'engager. Pour Hegel, la tromperie de la littérature, c'est que l'individu s'engage, mais n'est pas engagé : l'essentiel est son essentiel. Qu'il n'est pas question de mensonge, de ruse, de mauvaise volonté, Hegel en convient très volontiers, et la sincérité du littérateur n'est pas mise en doute. La tromperie est dans sa manière d'être qui le trompe autant – et peut-être davantage – qu'elle trompe les autres. Aussi sera-t-il le premier à être détrompé par la dialectique de son attitude.

Voyons donc cette honnêteté et cette insincérité dans leur « histoire »¹⁹ **11/**.

« On appelle honnête la conscience qui, d'une part, est parvenue à cet idéalisme qu'exprime la Chose-même, et qui, d'autre part, possède sa vérité dans l'universalité formelle de cette Chose-même, – conscience pour laquelle il s'agit uniquement de la Chose-même, qui, par conséquent, court, va et vient entre les différents moments et les différentes espèces de celle-ci ; si elle ne l'atteint pas dans un de ces moments, c'est-à-dire dans une de ces significations, elle la saisit, par là-même, dans l'autre, et obtient donc toujours la satisfaction qui devait échoir à cette conscience, conformément à son concept. Advienne que pourra, la conscience a accompli et atteint la Chose-même, car celle-ci, en tant que le genre universel de ses moments, est le prédicat d'eux tous.

« Si la conscience ne traduit pas son but dans la réalité, elle l'a voulu, autrement dit : elle fait du but en tant que but de l'action pure qui ne produit rien, la Chose-même et, par conséquent, elle peut toujours s'exprimer et se consoler en disant que toutefois on a fait et avancé quelque chose. Puisque l'Universel lui-même comprend sous soi le négatif, c'est-à-dire la disparition, le fait que l'œuvre s'anéantit est encore action de la conscience ; c'est elle qui a stimulé les autres à cela, et dans la disparition de sa réalité elle trouve encore sa satisfaction, comme de mauvais garçons jouissent d'eux-mêmes dans la gifle qu'ils reçoivent, en tant que cause de celle-ci. Ou bien, la conscience n'a même pas tenté de réaliser la chose et n'a rien fait du tout : c'est qu'elle n'en a pas eu envie; la Chose-même est pour elle précisément l'unité de sa décision et de la réalité ; elle affirme que la réalité n'est rien d'autre que son avoir envie. Si enfin quelque chose qui l'intéresse, n'importe quoi, s'est fait sans qu'elle y ait contribué, cette réalité est pour elle la Chose-même, justement dans l'intérêt qu'elle y trouve, bien que ce ne soit pas elle qui l'ait produite; si c'est **12/** une

¹⁹ Nous donnons le texte dans la traduction – non publiée – de M. Alexandre Kojève que celui-ci a bien voulu mettre à notre disposition.

chance qui lui arrive, elle attache de la valeur comme à son action et à son mérite; s'agit-il d'un événement historique qui ne la regarde pas, elle le fait sien de la même manière et un intérêt sans action vaut pour elle comme un parti qu'elle a pris pour et contre ce qu'elle a combattu ou soutenu.

« Il appert que l'honnêteté de cette conscience, de même que la satisfaction qu'elle éprouve partout, consiste en fait en ceci qu'elle ne réunit pas les idées qu'elle a de la Chose-même. La Chose-même est pour elle autant sa Chose que l'absence de toute œuvre, c'est-à-dire l'activité pure et le but vide ou encore une réalité subjective sans activité; la conscience fait d'une signification après l'autre le sujet de ce prédicat [la Chose-même] et oublie l'une après l'autre. Maintenant dans le simple avoir voulu ou dans le n'avoir pas eu envie, la Chose-même prend la signification du but vide et de l'union pensée du vouloir et de l'accomplir. La consolation au sujet de l'anéantissement du but, à savoir qu'on a tout de même voulu ou bien effectué une action pure, de même la satisfaction d'avoir donné à faire aux autres, déclarent pour l'essentiel l'activité pure ou l'œuvre tout à fait mauvaise, car on peut appeler tout à fait mauvaise une œuvre qui n'en est pas du tout. Enfin dans le cas de chance où la conscience trouve la réalité objective, cet être statique devient la Chose-même, sans action aucune.

« Or la vérité de cette honnêteté est de n'être pas aussi honnête qu'elle semble. Car elle ne peut pas être écervelée au point de laisser en fait se séparer ces divers moments de cette façon-là, mais elle a nécessairement la conscience immédiate de leur opposition, puisqu'ils se rapportent absolument les uns aux autres. L'activité pure est essentiellement activité de cet individu-ci, et cette activité est tout aussi essentiellement une réalité objective ou une Chose. Inversement, la réalité objective n'existe essentiellement que comme son activité et comme activité en général; et son activité n'existe à la fois **13/** que comme activité en général et comme réalité objective. Lorsqu'il semble donc qu'il s'agit pour elle seulement de la Chose-même comme réalité abstraite, il y aussi ceci qu'il s'agit pour la conscience de la Chose comme de son activité. Mais également, lorsqu'il s'agit pour elle seulement de l'activité, elle ne prend pas cela au sérieux, mais il s'agit pour elle d'une Chose et de la Chose en tant que sienne. Enfin, quand elle semble ne vouloir que sa Chose et son activité, il s'agit de nouveau de la Chose en général, c'est-à-dire de la réalité objective qui dure en soi et pour soi.

« La Chose-même et ses moments se montrent ici comme contenu ; avec la même nécessité ils existent en tant que formes dans et : de la conscience. Comme contenu, ces moments apparaissent seulement pour disparaître et chacun d'eux cède la place à l'autre. Par conséquent, ils doivent être présents dans la détermination en tant que supprimés [et sublimés et conservés – le célèbre jeu de mots sur *aufheben*]^c ; et de cette façon, ils sont des aspects de la conscience même. La Chose-même est présente comme l'en-soi, c'est-à-dire comme la réflexion [sic] de la conscience en elle-même ; quant au refoulement réciproque des moments, il se manifeste dans la conscience par le fait que ces moments sont posés dans la conscience non pas en-soi, mais seulement pour un autre. L'un des moments du contenu, la conscience l'expose au jour et le présente pour les autres ; mais en même temps, la conscience se reflète de ce moment en elle-même, et le moment opposé est également présent en elle ; elle le garde pour elle comme le sien propre. En même temps, il n'y a pas un moment quelconque qui soit seul à être exposé seulement et un autre qui soit seulement gardé à l'intérieur ; mais la conscience les fait alterner, car de l'un comme de l'autre, elle doit faire l'essentiel pour elle-même et pour les autres. Le Tout est l'interpénétration en mouvement de l'individualité et de l'universel. Mais puisque **14/** pour cette conscience ce tout existe seulement comme l'essence de et, par conséquent, comme l'abstraction de la Chose-même, les moments de ce tout, séparés, tombent en dehors de la conscience et se séparent et, en tant que tout, il n'est saisi de façon exhaustive et n'est représenté que par l'alternance séparante des actes d'exposer et de garder pour soi. La conscience gardant, dans cette alternance, l'un des moments pour elle-même et comme essentiel dans sa réflexion [sic], mais n'ayant l'autre qu'extérieurement à elle, c'est-à-dire pour les autres, un jeu des individualités entre elles commence dans lequel elles trompent, se trompent elles-mêmes et se trompent les unes les autres, comme elles se trouvent trompées.

« Donc, une individualité s'apprête à réaliser quelque chose : il semble ainsi qu'elle ait fait de quelque chose la Chose : elle agit, se constitue par cela pour d'autres et il semble qu'il s'agisse pour elle de la réalité objective. Aussi les autres prennent-ils l'activité de cette individualité pour un intérêt à la Chose comme telle et prennent pour le but de l'individualité que la Chose en soi soit exécutée, peu importe que cela soit fait par la première individualité ou par eux. Quand ils montrent alors cette chose comme ayant été déjà réalisée par eux ou, si ce n'est pas le cas, quand ils offrent et apportent leur aide, la première conscience a déjà quitté l'endroit où ils la croyaient être ; c'est son activité qui

l'intéressait comme la chose, et eux, en s'apercevant que c'était là la Chose-même, se trouvent trompés. – Mais en fait leur empressement à aider n'était lui-même rien d'autre que leur volonté de voir et de montrer leur activité, non point la Chose-même ; c'est-à-dire, ils voulaient tromper l'autre de la même façon de laquelle ils se plaignent d'avoir été trompés. – Comme il s'est manifesté que la propre activité, le jeu de ses propres forces valent pour la Chose-même, la conscience semble s'ébattre pour elle-même, non pas pour les autres et, occupée de l'activité seulement en tant que sienne, non pas de l'activité **15/** comme activité des autres, laisser tranquilles les autres dans leur Chose. Pourtant ils se trompent de nouveau ; la conscience a déjà quitté l'endroit où ils la croyaient être. Pour elle, il ne s'agit pas de la Chose en tant que cette chose et sa chose particulière, mais comme Chose, comme universel qui existe pour tous. La conscience se mêle donc de l'activité et de l'œuvre des autres et, quand elle ne peut plus la leur prendre des mains, elle s'y intéresse du moins en se donnant à faire par les jugements qu'elle porte ; quand elle accorde à l'œuvre le cachet de son approbation et de sa louange, cela veut dire que dans l'œuvre elle ne loue pas seulement l'œuvre, mais en même temps sa propre générosité et modération parce qu'elle n'a pas gâté l'œuvre en tant qu'œuvre ni ne l'a gâtée par son blâme. Montrant un intérêt à l'œuvre, elle jouit d'elle-même en cela ; de même, l'œuvre qu'elle blâme est la bienvenue précisément à cause de la jouissance de sa propre activité qu'elle lui procure. Or, ceux qui se croient ou prétendent trompés par cette immixtion, voulaient plutôt eux-mêmes tromper de la même manière. Ils présentent leur activité comme quelque chose qui ne soit que pour eux, où ils n'avaient pour but qu'eux-mêmes et leur propre réalité essentielle. Cependant en faisant quelque chose et en se manifestant ainsi et en se montrant à la lumière du jour, ils contredisent immédiatement leur prétention par leur action, qui était de vouloir exclure la conscience universelle et la participation de tous ; la réalisation est, bien au contraire, une exposition du sien dans l'élément universel par quoi ceci devient et est destiné à devenir la Chose de tous.

« Ce n'est donc pas moins une tromperie de soi-même et des autres quand on prétend qu'il ne doit s'agir que de la Chose pure ; une conscience qui met en avant une Chose fait au contraire l'expérience que les autres, telles des mouches au lait frais, accourent et veulent se voir eux-mêmes occupés à cette Chose, – et les autres font avec cette conscience l'expérience que pareillement il n'y va pas **16/** pour elle de la chose en tant qu'objet, mais en tant que sienne. De l'autre côté, si c'est seulement l'activité même, l'usage des forces et des

facultés ou l'expression de cette individualité qui doivent être l'essentiel, alors on fait mutuellement aussi l'expérience que tous se mettent en branle et se croient invités, et qu'au lieu d'une activité pure, c'est-à-dire d'une activité particulière et singulière, on a mis en avant quelque chose qui est tout aussi bien pour d'autres, c'est-à-dire une Chose-même. Dans les deux cas, ce qui se passe est identique et a seulement une signification différente de celle qui dans chaque cas avait été admise et devait y valoir. La conscience apprend par l'expérience que les deux côtés sont des moments également essentiels, et elle apprend ainsi ce qu'est la nature de la Chose-même, à savoir qu'elle n'est ni seulement chose opposée à l'activité en général et à l'activité particulière, ni activité qui soit opposée à ce qui dure et qui soit le genre, libre de ces moments comme de ses espèces, – mais qu'elle est une réalité essentielle dont l'être est l'activité de l'individu particulier et de tous les individus, et dont l'activité est immédiatement pour d'autres, c'est-à-dire une Chose, et qu'elle est Chose seulement comme activité de tous et de chacun : réalité essentielle et qui est l'exigence de toutes les essences, réalité essentielle spirituelle. La conscience fait l'expérience qu'aucun de ses moments n'est sujet, mais que chacun se dissout, au contraire dans la Chose-même universelle; les moments de l'individualité qui, à tour de rôle, valaient pour cette conscience écervelée comme sujet, s'intègrent dans l'individualité simple qui, en tant que cette individualité-ci, est également universelle immédiatement. La Chose-même perd avec cela la fonction de prédicat et le caractère d'universalité abstraite et sans vie; elle est au contraire substance pénétrée d'individualité : sujet dans lequel l'individualité existe tout aussi bien en tant qu'elle-même, c'est-à-dire comme celle-ci, qu'elle y est tous les **17/** individus, – et Universel qui est un être seulement en tant que cette activité de tous et de chacun et qui est une réalité objective et effective en ce que cette conscience le sait comme sa réalité objective et effective particulière et comme celle de tous. »

Le lecteur se plaindra du style raboteux et de l'expression abstraite qui, en effet, caractérisent ce texte. Mais s'il est facile d'écrire avec plus d'élégance, il est difficile, pour ne pas dire impossible de mieux écrire, du moins si bien écrire signifie : exprimer de façon adéquate une pensée précise – qui peut être compliquée, et le sera nécessairement, si la chose l'est. Qu'on trouve donc admissible en philosophie (qui, après tout, n'est pas une affaire des plus simples) ce qui est reçu comme allant de soi dans toutes les sciences particulières. Il est vrai que celles-ci ne s'adressent qu'aux spécialistes, tandis que la

philosophie s'adresse à l'homme. Mais autre chose est l'idée générale d'une attitude humaine devant la vie et le monde, autre chose l'idée précisée dans l'élaboration détaillée qui, elle, ne s'achève pas sans une technique et un langage technique.

Ceci dit, l'analyse de Hegel est claire. La littérature est l'affaire de l'homme qui est passé par l'expérience de l'insuffisance de l'œuvre et qui en a tiré la leçon : il est action, et cette action est l'essentiel, puisque l'homme dans sa faculté négatrice est l'essentiel. Et cette action est son action, avec tout ce qui le constitue (ces moments) : la réalité est sienne, comme elle n'existe que dans son intérêt ; le but, qui oppose à cette réalité intéressante la possibilité d'une autre tout aussi intéressante, est à lui : il n'y a plus d'échec à craindre, car ce qui pouvait se séparer dans la réalité de l'œuvre « expressive », est maintenant résorbé dans l'essentiel. Que l'homme soit attaqué dans un de ses moments, il verra l'essentiel **18/** dans l'autre ; il lui suffit de déclarer que ce n'était pas là l'essentiel, que celui-ci est, au contraire, [sic]. En procédant ainsi, l'homme est dans son droit. Seulement il se trompe : l'essentiel, dans sa vérité, n'est pas substance (qui peut être déclarée prédicat de n'importe quoi), mais sujet, mais Esprit dans la vie réelle que l'Esprit possède dans la politique, dans l'art de la communauté, dans la religion. Ici, l'homme l'ignore, et quand il n'admet pas de réalité indépendante de sa conscience de lui-même, il est donc honnête. Il n'en reste pas moins que cette honnêteté ne va pas loin avant de se transformer en son contraire. Ce qui est honnête, c'est la proclamation de l'essentiel. Dès qu'il est question de prendre l'essentiel au sérieux, rien ne reste de cette proclamation, sauf la fuite devant tout engagement : l'essentiel devient excuse. Or, si l'homme ne se donne ainsi un contenu que pour le dissoudre et pour le remplacer par son contraire, ce mouvement des contenus de la conscience affecte la conscience même, et l'opposition de l'intérieur et de l'extérieur s'empare d'elle, sans que pourtant elle puisse coordonner les moments du contenu avec ceux de la conscience : n'importe quel moment est tantôt retenu dans le for intérieur de la personnalité, tantôt exposé à la lumière du jour. En vérité, c'est la pénétration mutuelle de l'individualité et de l'universel, de l'individu et du monde humain ; mais pour cet homme, cette vie de l'esprit est cachée derrière l'abstraction de l'essentiel, dans laquelle tout devient un jeu de personnalités concrètes, chacune avec son essentiel au fond de son être intime, chacune avec son extériorisation au profit des autres. Puisqu'il n'y a pas de communauté spirituelle – c'est-à-dire politique, artistique, religieuse que ces hommes puissent reconnaître comme leur vraie vie dans sa concrétion, ils ne peuvent que tromper avec leur

essentiel d'excuse et de fuite – se tromper eux-mêmes, se tromper mutuellement. C'est ainsi que la conscience – il n'est aucunement nécessaire, il est **19/** même peu probable que cela soit dans les mêmes individus – apprend ce qu'est en vérité la Chose-même, l'Essentiel : ni réalité opposée à l'activité, ni activité opposée à une réalité, mais réalité qui est l'action de tous et de chacun, réalité parce qu'elle est action, pour les autres parce qu'elle n'existe que dans cette activité de tous les « chacun » : affaire commune, cause commune.

Ce qui suit est la raison législatrice, la raison qui s'exprime dans des règles de conduite du type : « chacun doit dire la vérité » ou « tu aimeras ton prochain comme toi-même ». Elle s'élève au-dessus de la tromperie parce qu'elle établit un rapport entre l'individu et les autres hommes. Son insuffisance – est-il nécessaire de le dire ? – vient du fait qu'elle voit ce rapport comme rapport immédiat entre individus, qu'il lui manque la médiation par la réalité concrète de la communauté historique. Mais tout insuffisante qu'elle est (Hegel ne la range pas dans le chapitre sur l'Esprit), cette morale des commandements, qui n'est ni la moralité vivante de la famille ou du peuple, ni celle, consciente, des lois de l'État, pour Hegel, elle vaut toujours mieux que la littérature.

S'il a raison, s'il a tort, cela est une autre question. En tout cas, des protestations, des proclamations de foi, des appels, des programmes ne le réfuteront pas. Il avait une idée de l'homme et du monde, et – chose démodée – une idée élaborée dans une pensée qui pouvait se prétendre complète et cohérente. Si l'on veut faire autre chose – *non opinionem, sed opus esse cogitent*.^d

E. Weil

^a Weil a lui-même pourvu son texte de notes en bas de page, souvent pour le renvoi des citations. Il nous a fallu donc adopter un autre système de renvois pour nos propres notes.

Par ailleurs, le texte de Weil ainsi que celui de la traduction de Kojève comprennent de nombreux passages soulignés : nous les avons donc rendus tels quels.

^b Nous indiquons ainsi le début de chaque nouvelle page.

^c Kojève serait-il le premier parmi les traducteurs à avoir proposé « sublimer » pour rendre l'un des trois aspects de *aufheben* ? Au début de la page 4, Weil avait, quant à lui, déjà explicité ainsi la notion hégélienne. À propos de la négation de l'universel, il expliquait en effet cette détermination de la manière suivante : « nié – c'est-à-dire : formé et réalisé, sublimé en même temps que supprimé et conservé » (p. 4).

^d La phrase est en fait une proposition finale introduite par un *ut*: *de re autem quae agitur petimus, ut homines eam non opinionem sed opus cogitent*, in: Francis Bacon, *Novum Organum scientiarum, Praefatio*, 1620.